

ACCIÓN Y ETERNIDAD: UNA LECTURA DE LA ÉTICA DE SPINOZA

«La democracia es un acto de amor»
(T. Negri, *Spinoza et nous*)

I. ¿Un modo de ser divino?

La implacable resistencia de Spinoza frente a un planteamiento trascendental de la pregunta por el ser del ente, es decir, frente a todo método que se encamine desde los objetos hacia nuestro modo de conocerlos (*KrV*, B 25), puede ser un eficaz punto de acceso a una obra como la *Ética*. Quien preconiza no ridiculizar, despreciar ni detestar los afectos habría reaccionado con auténtico horror ante esa matriz teórica de todos los expedientes imaginarios que pretenden resolver problemas teóricos construyendo un artificioso imperio dentro de otro, a la que pertenece igualmente el supuesto de que más alta que la *realidad efectiva* se encuentra la *posibilidad*¹. El sistema conceptual de Spinoza nos enseña que la escisión entre la posibilidad y la realidad² es un legendario *asylum ignorantiae*, toda vez que consolida la creencia supersticiosa en que tenemos tiempo, hay tiempo y disponemos de él —está en nuestras manos, se deja gobernar por nosotros— para enfrentarnos al mundo y a la naturaleza como totalidad englobante de la interconexión de los entes. De esa hipotética temporalidad están hechos los sueños de la deliberación aristotélica, en torno a la que hemos dado varias vueltas durante la primera parte del curso, mediante la que el agente intenta traer hacia sí, seleccionando y ejecutando los medios oportunos, el fin deseado. Pero ese sueño necio y ciego ante la realidad del mundo late, de una manera seguramente más profunda, en toda formulación del acceso a la verdad del ente en los términos de una verdad fenomenológica, de una *veritas transcendentalis*:

«El ser, tema fundamental de la filosofía, no es el género de ningún ente, y sin embargo toca a todo ente. Hay que buscar más alto su “universalidad”. El ser y su estructura están por encima de todo ente y de toda posible determinación de un ente que sea ella misma ente. *El ser es lo transcendens pura y simplemente*. La transcendencia del ser del “ser ahí” es una señalada transcendencia, en cuanto que implica la posibilidad y la necesidad de la más radical *individuación*. Todo abrir el ser en cuanto *transcendens* es conocimiento *transcendental*. La *verdad fenomenológica* (“estado de abierto” del ser) es *veritas transcendentalis*»³.

Muy lejos de este pretendido margen temporal, que para Spinoza no es sino una ficción más anhelada por la mente humana, la *Ética* exhorta a buscar un conocer que lo sea propiamente y que proceda del «conocimiento de la unión que la mente tiene con toda la Naturaleza»⁴, esto es, de la unión y del *amor* derivados de la conciencia de «lo

¹ Vd. *Sein und Zeit*, § 7 C.

² Vd. Kant, *KU*, § 76.

³ *Sein und Zeit*, § 7 c, trad. J. Gaos.

⁴ Las obras de Spinoza se citarán con las siguientes abreviaturas: *Tratado de la reforma del entendimiento* (TRE), *Tratado teológico-político* (TTP); *Tratado breve* (TB), *Tratado político* (TP), *Correspondencia* (C) y *Ética* (E). Todas las citas corresponden a las ediciones de las obras en Alianza, salvo la *Ética*, de la que empleamos la traducción española de A. Domínguez (Trotta). Vd. TRE [13].

más excelente y lo mejor que puede manifestarse y ser conocido por nosotros»⁵. Sólo Dios cumple las condiciones exigidas por ese bien supremo, con vistas al cual apetecemos el resto de bienes. Pero un conocimiento semejante exige una subversión completa de la *lógica imaginaria* que alumbra las nociones “demasiado humanas” de perfección, imperfección, bien y mal, y emparentada con los relatos de los profetas bíblicos. Todos esos términos, que por lo general se consideran sólidamente fundados —auténticas evidencias eidéticas—, quedarían reducidos a mera vaguedad teórica si el sujeto que los forja viese malogrado su presunto dominio sobre el tiempo. Algo que anuncian inexorablemente textos como el siguiente:

«[H]ay que observar, en primer lugar, que, cuando digo que alguien pasa de menor a mayor perfección, y al revés, no entiendo que se cambie de una esencia o forma a otra —pues un caballo, por ejemplo, se destruye lo mismo si se transforma en hombre o en insecto—; sino que concebimos que su potencia de obrar, en cuanto que ésta se entiende por su naturaleza, aumenta o disminuye. Finalmente, por perfección en general entenderé, como he dicho, la realidad, esto es, la esencia de una cosa cualquiera, en cuanto que existe y obra de cierto modo, sin tener para nada en cuenta su duración. Pues ninguna cosa singular se puede llamar más perfecta por el solo hecho de haber perseverado más tiempo en la existencia, ya que la duración de las cosas no se puede determinar por su esencia, puesto que la esencia de las cosas no implica ningún tiempo cierto y determinado de existir, sino que una cosa cualquiera, sea más perfecta o menos, siempre podrá perseverar en la existencia con la misma fuerza con que comenzó a existir, de tal suerte que en esto todas son iguales»⁶.

Si se adopta como punto de partida de una teoría acerca del ser el tiempo en el que los hombres se instalan por medio del *pathos* —alegre o triste—, a saber, el tiempo del estado de ánimo en que se encuentran⁷, no se alcanzará nunca esa unión de la mente humana con el espíritu divino por el que, como reza la cita evangélica que aparece en exergo del TTP⁸, sabemos que estamos en Dios y que Dios está en nosotros. Sabernos fundados en esa sustancia explica que podamos llegar a sentir y experimentar que somos eternos (E5, P23), salvándonos así de la zozobra del individuo embarcado en la incierta nave de sus anhelos, meros materiales imaginarios⁹. Dejado a un lado el

⁵ *Tratado breve*, II, 22, § 2.

⁶ E4, Pref., cfr. Vd. E1, Def. 8: «Por eternidad entiendo la existencia misma, en cuanto se concibe que se sigue necesariamente de la sola definición de una cosa eterna».

⁷ Vd. *Sein und Zeit*, § 29: «El “dirigir la vista” teórico ha cegado siempre ya la luz del mundo, reduciéndolo a la uniformidad de lo puramente “ante los ojos”, aunque dentro de esta uniformidad haya encerrado un nuevo tesoro, el de lo que puede “descubrirse” en el puro “determinar”. Pero ni siquiera la más pura *teoría* ha dejado lejos de sí todo estado de ánimo; hasta a su puro “dirigir la vista” únicamente se le muestra lo no más que “ante los ojos” en su puro “aspecto” cuando puede dejarlo venir hacia ella, en el sereno “demorarse cabe...” de la *rastóne* y la *diagogé*. No se pretenderá confundir esta descripción ontológico-existencial del “determinar” cognoscitivo que lo muestra fundado en el “encontrarse” del “ser en el mundo” con un intento de entregar ópticamente la ciencia al “sentimiento”».

⁸ *I Juan*, 4, 13: «En esto conocemos que permanecemos en Dios y que Dios permanece en nosotros: en que nos dio de su Espíritu».

⁹ Spinoza suministra una lectura implacablemente lúcida de las evidencias cognoscitivas que intervienen en el *anhelo* o *desiderium*: «es el deseo o apetito de poseer una cosa, que es fomentado con su recuerdo y, a la vez, es reprimido con el recuerdo de otras cosas que excluyen

punto de vista de los afectos pasivos, esto es, el punto de vista de la impotencia humana, sólo queda partir de la omnipresencia de Dios en tanto que causa *inmanente*, no *transitiva* de todas las cosas¹⁰. De esta decisión ontológica se sigue, por un lado, que Dios sea *causa* no sólo eficiente, sino *real* de la esencia de todas las cosas, que dependen de él como *modos* que expresan sus infinitos *atributos* (E1, P25 y C). Con ello, la operación de expresión se convierte en eje de una ontología, en la que se explica la sustancia infinita que es Dios, que debemos evitar reducir a términos demasiado comprensibles para una naturaleza tan tendente a la ficción como la humana, esto es, que debemos intentar no formular en términos imaginarios¹¹. La comprensión de todo lo que acontece en el mundo por medio de una infinita trabazón de causas eficientes que se determinan a obrar unas a otras, siendo todas finitas y de existencia igualmente determinada (E1, P28) es todo lo que está en nuestra mano saber del ser intensivo divino: el ser de un mundo tal es la expresión (*naturaleza naturada*; E 1, P29, Esc) de la *causa sui* que es Dios, injustamente maltratado por las descripciones humanas del orden del mundo. Esa *expresión* modal no será tan sencilla como la entiende Francisco Suárez¹², pues el sistema de Spinoza concede, tal vez a su pesar, la presencia de un corte irreductible entre la sustancia infinita y el ser de los cuerpos:

la existencia de la cosa apetecida. [...] De ahí que el anhelo es realmente la tristeza que se opone a aquella alegría que surge de la ausencia de la cosa que odiamos» (E3, Def. 32).

¹⁰ E1, P18: «Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas».

¹¹ Nos parece esencial la siguiente advertencia de J.L. Pardo —en *Cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*, Pre-textos, 2011, pp. 54-55— con respecto a posibles malentendidos de la relación expresiva que el mundo-naturaleza mantiene con Dios: «[N]os equivocáramos de pleno si pensásemos que, para Spinoza (a pesar de un equívoco ejemplo geométrico del libro II de la *Ethica*) la existencia de los entes finitos en el tiempo y en el espacio es una forma de despliegue o de explicitación de esa potencia infinita en sus diversos grados. Aquí hay que precaverse contra una “metafísica de la expresión” demasiado fácil. *Dios no se expresa* (no se explicita) *en el tiempo*, de la misma manera que “la eternidad no se puede explicar por la duración” (V, 29, Dem.), es decir, la eternidad no es una duración temporal sin principio ni fin: la duración (con su corolario de destrucción y corruptibilidad, contingencia y posibilidad) no es la explicitación de la eternidad. En el mismo sentido, lo infinito no se explica en ni por lo finito (Spinoza, como ya hemos señalado, abomina de quienes intentan componer el infinito a base de segmentos finitos). No hay paso alguno de lo infinito a lo finito, lo finito no es una explicación ni tiene explicación, no expresa nada o, mejor dicho, es expresión de nada, nada de expresión o al menos falta de ella. [...] Y no ocurre solamente que la duración no es la explicitación de la eternidad, sino que sucede más bien lo contrario: no es que la duración esté implícita en la eternidad, sino que es la eternidad la que está implícita en la duración o, dicho de otra manera, la entrada de una cosa en el orden de la duración, el espacio-tiempo y la contingencia, por ser únicamente una suerte de “hecho imaginario”, no *anula* lo que esa cosa tiene de eterno, el grado intensivo de potencia eterna que *es* esa cosa misma, que constituye su esencia, de tal manera que su “parte eterna” coexiste con su “parte temporal” como lo real coexiste con lo imaginario».

¹² Valgan los siguientes textos de las *Disputaciones Metafísicas* como ejemplo de la distancia entre lo que Suárez y Spinoza entienden por modo y expresión de un concepto: DM, VII «De la distinción», 1, n. 18, 24: «**Me detendré un poco a explicar únicamente el único ejemplo, que parece bastante fácil: la luz depende del sol, y esta dependencia es algo distinto de la luz y el sol, porque puede comprenderse que, permaneciendo la luz y el sol, aquélla no dependa de éste, como sucedería si Dios no quisiera concurrir con el sol a la producción o conservación de la luz, sino que conservase ambas cosas con una sola virtud.** En cambio, no puede concebirse que esta dependencia de la luz respecto del sol sea una entidad absolutamente

«En cuanto a lo que usted me pide, si del solo concepto de la extensión se puede demostrar *a priori* la diversidad de las cosas, creo haber demostrado ya con suficiente claridad que eso es imposible, y que, por lo mismo, la materia es mal definida por Descartes por medio de la extensión, y que, por el contrario, debe ser explicada necesariamente por medio de un atributo que exprese la esencia eterna e infinita. Pero quizá un día, si tengo vida suficiente, trate con usted más claramente de estas cosas, ya que hasta el momento no he tenido la oportunidad de ordenar nada al respecto»¹³.

La discusión que concierne a buena parte de la correspondencia de Spinoza con Walther von Tschirnhaus (cartas 50, 51, 80-83) localiza un punto sin duda esencial para entender la apuesta metafísica del primero o malinterpretarla de una vez por todas. En efecto, la *causa sui* —concepto *extraordinario* y de rasgos peligrosamente nouménicos para el sistema spinoziano, como lo ha sostenido Vidal Peña a propósito de la presunta “ironía objetiva” del método geométrico¹⁴— no puede reducirse a una sencilla

distinta de la misma luz: no sólo porque la causa influye en el efecto o término a través de aquella dependencia como por su camino y, en consecuencia, no puede ser una cosa absolutamente distinta de aquél, sino también porque, de lo contrario, aquella entidad, al menos de potencia absoluta, sería separable de la otra, lo cual es totalmente ininteligible; luego, **tal dependencia es un cierto modo de la misma luz, al cual podría alguien llamar relación**. Sin embargo, no es una relación predicamental, sino que incluye una relación o referencia trascendental, como después diremos más por extenso. Por consiguiente, en las entidades creadas se dan algunos modos que las afectan, cuya naturaleza parece consistir en que ellos mismos no son, de por sí, suficientes para constituir un ente o entidad en la realidad, pero intrínsecamente exigen afectar en acto a alguna entidad, sin la que les es absolutamente imposible existir» y *DM*, V «De la unidad individual y su principio», secc. II, n. 12, 578-579: «[T]oda entidad existente en la realidad, necesariamente debe ser por sí misma singular e individual: en primer lugar, porque en cuanto tal se entiende que existe fuera de sus causas y que tiene actualidad y existencia; luego, en cuanto tal se concibe como singular, porque nada puede ser término de la acción de las causas o ser capaz de existencia, sino lo que es singular. En segundo lugar, porque tal entidad, concebida como tal con prioridad a cualquier modo distinto de sí, es incomunicable a muchos inferiores, o sea, pertenecientes a su misma razón, porque ni puede dividirse de sí misma ni hacerse varias; luego, ya en cuanto tal es individual. En tercer lugar, porque aquel modo de *heccidad* que constituye a Pedro es singular y propio suyo, y se dice que constituye y compone a Pedro modificando su naturaleza; luego, si aquella modificación es por una verdadera distinción y composición que existe en la realidad, es preciso que a aquel modo, que es como un determinado acto particular, responda también una particular entidad a modo de potencia actuable; luego, aquella entidad que se supone para tal acto debe ser individual y particular. Lo cual, en cuarto lugar, se explica así: **en Pedro y Pablo, por ejemplo, hay una doble composición de naturaleza universal y diferencia individual; luego, en uno y otro es realmente distinta no sólo la diferencia individual de uno de la de otro, sino también la entidad de la naturaleza de uno de la del otro**; luego, aquellas dos naturalezas se distinguen intrínseca y entitativamente como dos cosas singulares, aun prescindiendo mediante el entendimiento de las diferencias individuales, porque no puede entenderse una real distinción entre entidades individuales más que en cuanto que son individuales y singulares» [negrita nuestra].

¹³ Carta 83, en: Spinoza, *Correspondencia*, p. 412.

¹⁴ Vd. Su trabajo «Razón y «fundamento»: las definiciones de *causa sui*, substancia y Dios, en Spinoza», *Ingenium*, n° 1 (2009), p. 47: «Al separar así la noción fundamental de todas las demás,

deducción de las series causales en que se engarzan los modos. El que todo lo que hay en el mundo sea expresivo del ser de Dios tiene como una de sus contrapartidas la inviabilidad de asignar un *tiempo determinado y propio* a ninguna de las criaturas, que se encuentran sin excepción en un régimen de «continuación indefinida de la existencia» (E2, Def.5) —en una indefinición sobre la que se conforma su deseo— y pueden considerarse una sola cosa singular, toda vez que están atravesadas y como animadas por el ser infinito de Dios. La deliberación o el proyecto no son categorías apropiadas para dar cuenta del ser del *conatus*, que acoge un considerable número de determinaciones que pasan desapercibidas al sujeto. Esa animación afecta naturalmente a axiomas como «el hombre piensa» (E2, Ax.2), que consuma un inequívoco descentramiento del sujeto al desalojarlo de la posición privilegiada del *cogito*: pensar se entiende a partir de ahora desde el vivir y la conducta de los individuos, con arreglo a su modo de reaccionar ante las circunstancias y a sus intentos por mejorar el régimen de vida de uno mismo y de los demás. Vivirá mejor quien mayor conciencia extraiga de las relaciones que mantiene con otros entes. No encontramos en Spinoza una ontología basada en el temple del *desengaño*, como ocurre en Gracián, que tiene el arte de la «política transformación»¹⁵ por juego pragmático-social que oculta la nada a que se han reducido ya los tiempos. Tampoco es la «maña» en conocer los ídolos de los que dependen los ánimos ajenos —cada cual constructor de su peculiar teología— «la llave del querer ajeno»¹⁶, por cuanto la razón debe ejercer su guía y los hombres aproximarse infinitamente a ella de la mano de su actividad política. La inagotable alegría que implica el conocimiento adecuado de Dios le permite a Spinoza prescindir del «arte de dorar los desengaños»¹⁷.

El poder divino no es, pues, *virtual*, como han pretendido hacer creer todos los teólogos que han expuesto su *imperium* mediante el símil con el poder de los soberanos humanos (E2, P3, Esc)¹⁸, sino exhaustivamente *local*, es decir, Dios está en *cada* movimiento que los cuerpos se imprimen mutuamente, de la misma manera que está en *cada* comunidad que se proporcionan una forma determinada de existencia en

su papel fundamentador [de la *causa sui*], precisamente, se desdibuja. Todo se entiende del mismo modo (a saber, unas ideas o realidades a partir de otras), excepto aquello que es fundamento de todo. Ese fundamento más bien *debe* entenderse que se entiende. En todo caso, no pertenece al plano de realidad del que forman parte caballos, pantanos y barones de Münchhausen... donde la idea de *causa sui* sería una broma ridícula; no está en el orden de los fenómenos. Y por ello la relación entre *natura naturans* y *natura naturata* sería siempre difícil de entender en Espinosa».

¹⁵ Vd. B. Gracián, *Oráculo Manual*, 77.

¹⁶ Gracián, *op. cit.*, 26. Para la pervivencia del modelo clásico práctico en Gracián puede consultarse con seguro provecho el artículo de J.L. Villacañas, «El esquema clásica en Gracián: continuidad y variación», *Eikasía*, 37 (2011), pp. 211-241.

¹⁷ Gracián, *op. cit.*, 210.

¹⁸ «El vulgo entiende por potencia de Dios la voluntad libre de Dios y el derecho a todas las cosas que existen, y que, por tanto, suelen ser consideradas como contingentes. Pues dicen que Dios tiene la potestad de destruirlo todo y de reducirlo a nada. Y las más de las veces comparan, además, la potencia de Dios con el poder de los reyes. [...] [H]emos mostrado que la potencia de Dios no es otra cosa que la esencia actuante de Dios; y, por tanto, tan imposible nos es concebir que Dios no actúa como que Dios no existe».

común¹⁹, pues le aporta el fundamento. Por ello, «el alma humana no puede ser totalmente destruida con el cuerpo, sino que permanece algo de ella que es eterno» (E5, P23). La integridad de los entes a la que nos referimos con el nombre de Naturaleza y la integración de potencias en que consiste el Estado tienen a su base la eternidad divina, es decir, la economía *extensiva* de los acontecimientos del mundo y de las acciones humanas se fundamentan en la *intensidad* de la *causa sui*. No es de extrañar que la noción cartesiana de extensión pareciera a Spinoza a todas luces insuficiente para explicar lo real. Esto afectará a lo que se entiende en este pensamiento por definiciones constructivas —geométricas—, toda vez que la construcción geométrica²⁰ es el modelo de la posición en la existencia de los entes del mundo. Está en nuestra mano concebir las cosas como actuales en relación con el espacio o el tiempo o en la medida en que «se siguen de la necesidad de la naturaleza divina» (E5, P29, Esc.), pero sólo de la segunda manera lograremos advertir lo que son verdadera y realmente. El entero aparato geométrico spinoziano sólo se acciona con ayuda de ese motor *móvil* —la «esencia actuante»— que es Dios, que confiere a todos los seres un *conatus* específico —el deseo es la intensidad salvífica de una sustancia extensa—, destinándolos por otro lado a asimilar que, contrariamente al fragmento de Heráclito, su único *carácter* consistirá en la aceptación de un *destino* metafísico, que, lejos de obturar la acción, la pone en la existencia como algo real y analizable geométricamente:

«[C]on razón podemos considerar como un gran absurdo aquello que muchos, a quienes, por lo demás, se considera teólogos, dicen, a saber, que, si del amor de Dios no se siguiera una vida eterna, ellos buscarían su mejor bien personal, como si fueran a descubrir algo que fuera mejor que Dios. Es tan ingenuo como si un pez, para el que no hay vida alguna fuera del agua, dijera: si a esta vida en el agua no va a seguir para mí una vida eterna, quiero salirme del agua a la tierra. ¿Qué otra cosa, si no, pueden decirnos quienes no conocen a Dios?»²¹.

II. La síntesis absoluta o el ser del cuerpo

¹⁹ En el TB se recoge un divertido diálogo entre Entendimiento, Amor, Razón y Concupiscencia, en el que la razón critica las dificultades de la última para pensar en los términos de una causa inmanente, no transitiva: «Tu razonamiento es, pues, éste: que la causa, puesto que es productora de los efectos, debe estar fuera de ellos- Y tú dices esto, porque **tan solo tienes noticias de la causa transitiva y no de la causa inmanente, la cual no produce en absoluto algo fuera de ella**. Por ejemplo, el entendimiento, que es causa de sus conceptos: por eso también yo lo llamo causa (en cuanto a o en relación a sus efectos, que dependen de él); y, por otra parte, lo llamo todo, en cuanto que consta de sus conceptos. Por tanto, tampoco Dios es, respecto a sus efectos o criaturas, otra cosa que una causa inmanente, y, además, respecto a la segunda consideración, es un todo» [negrita nuestra].

²⁰ Vd. TRE, [96]: «I. La definición deberá, como hemos dicho, comprender su causa próxima. El círculo, por ejemplo, conforme a esta regla, debería ser definido diciendo que es la figura que es descrita por una línea cualquiera, uno de cuyos extremos es fijo y el otro móvil, pues esta definición incluye claramente la causa próxima.

II. El concepto o definición de la cosa debe ser tal que, considerada en sí sola y no unida a otras, se puedan concluir de ella todas sus propiedades, como se puede ver en esta definición del círculo. De ella, en efecto, se concluye claramente que todas las líneas, trazadas desde el centro a la circunferencia, son iguales. [...] [T]oda definición debe ser afirmativa».

²¹ TB, II, 26, [4].

Lejos de definir el alma a partir de su presunta influencia sobre el cuerpo o al contrario, incurriendo en errores típicos de la abstracción cartesiana²², Spinoza funda su ser en «la idea de una cosa que existe en acto» (E2, P11, D), de suerte que «el objeto de la idea que constituye el alma humana [sea] el cuerpo, es decir, cierto modo de la extensión que existe en acto» (E2, P13). Con ello, la disposición del cuerpo y sus múltiples partes queda conectada con la capacidad perceptiva del alma, es decir, el sentir del cuerpo se vuelve el único acceso al alma, que el individuo debe esforzarse en conocer de la manera más precisa y menos ficticia posible. El punto de partida será defectuoso, pues el alma tenderá a imaginar cuerpos exteriores como si estuvieran presentes, atribuyendo su ausencia a un «vicio de la naturaleza» (E2, P17, Esc.), en lugar de remitirlo a la fuerza de una virtud. Las afecciones con las que el cuerpo es afectado proporcionan un conocimiento mutilado de ese mismo cuerpo (E2, P23 y 24). Por ejemplo, experimentar hambre no equivale a conocer el funcionamiento del estómago, es decir, lo primero no permitirá prever las reacciones que ese órgano corporal muestra cuando no es oportunamente satisfecho. La afección no es un punto de partida apropiado para acceder al ser²³, toda vez que «el conocimiento adecuado del cuerpo exterior no está en Dios, en cuanto que tiene la idea de la afección del cuerpo humano, es decir, que la idea de la afección del cuerpo humano no implica el conocimiento adecuado del cuerpo exterior» (E2, P25, D). La sensación de calor del fuego al que nos hemos aproximado temerariamente, del frío de una mañana en la que salimos de casa sin el abrigo preciso o el golpe de la ola de la que no supimos defendernos son todas «consecuencias sin premisas» (E2, P28, D), por tanto, fundamento de ideas inadecuadas, que exponen el conocimiento de las cosas con arreglo al orden común de la naturaleza, «tan sólo confuso y limitado» (E2, P29, C). Para abandonar la espiral de la representación imaginaria, en términos cognoscitivos, y de la impotencia, en términos de acción, sólo queda intentar referir todas las ideas a Dios (E2, P 32), desengañándonos de la presunta preeminencia de las nociones universales, herederas de la costumbre de cada ingenio y de la disposición de su cerebro. Con ello, las relaciones de las cosas de que tenemos experiencia dejarán de aparecer como contingentes, esto es, dejaremos de imaginar el tiempo, para percibir las «bajo alguna especie de eternidad» (E2, P44, C2), coincidente con el hecho de considerarlas tan necesarias como la naturaleza eterna de Dios. Quizás el siguiente texto de Tácito rebaje la extrañeza que con frecuencia embarga al lector que se aproxima a la definición spinoziana del alma desde el ser extensivo de las ideas y del cuerpo:

²² Vd. *Pasiones del alma*, prop. XXVII-XXIX. Cfr. Spinoza, TP, II, § 7: «[C]uanto más libre concibiéramos al hombre más forzados nos veríamos a afirmar que es necesario que se conserve y que sea cuerdo, como concederá sin dificultad todo aquel que no confunda la libertad con la contingencia. Efectivamente, la libertad es una virtud o perfección; y, por tanto, cuanto supone impotencia en el hombre no puede ser atribuido a la libertad. [...] Cuanto más libre consideramos, pues, al hombre, menos podemos afirmar que puede no usar de la razón y elegir lo malo en vez de lo bueno».

²³ Sobre la definición de *afecto* en E3 vd. C. Jacquet, *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, PUF, 2004.

«[Agrícola] empleó el invierno siguiente para la realización de planes muy convenientes. Como aquellos hombres dispersos y toscos, y por ello propensos a las luchas, estuvieran acostumbrados a pasar el descanso y el ocio entre placeres, los animaba en privado, ayudaba a sus comunidades a construir templos, mercados y casas, elogiando a los diligentes, criticando a los indolentes; de este modo, el estímulo a su amor propio sustituía a la coacción.

Además, iniciaba a los hijos de los jefes en las artes liberales; prefería el talento natural de los britanos a las técnicas aprendidas de los galos, con lo que quienes poco antes rechazaban la lengua romana se apasionaban por su elocuencia. Después empezó a gustarles nuestra vestimenta y el uso de la toga se extendió. Poco a poco se desviaron hacia los encantos de los vicios, los paseos, los baños y las exquisiteces de los banquetes. Ellos, ingenuos, llamaban civilización a lo que constituía un factor de su esclavitud» (*Agr.*, 21).

El pasaje del historiador romano sirve de ocasión para poner de manifiesto que no hay espacios vacíos entre lo que se piensa y lo que se hace: la conducta de cada cual proyecta sus ideas, y sus ideas a su vez ilustran una cierta relación con lo real, es decir, es factible trazar un diagrama materialista de la acción que nos permita ver en ella el mapa fiel de un modo determinado de percibir y de pensar, que coexiste con otros muchos ingenios. El texto nada nos transmite acerca de los discursos mediante los cuales los oriundos britanos justificaban las concesiones a las fuerzas de ocupación. Quizás varios de ellos justificaran la asimilación de costumbres exógenas como una estrategia favorecedora de la rebelión. Pero el *efectivo* conducirse de la juventud britana confirma que, con independencia de las intenciones albergadas presuntamente en los corazones de los hombres, «el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas» (E2, P7). Y esa identidad es la ley del deseo spinoziano, pues el *conatus* no se entiende sino como la aplicación de la regla contenida en E2, P7. También confirma la siguiente afirmación del TTP: «no podemos conocer a nadie más que por sus obras» (cap. V), explicativa de que en el Estado democrático «todos [hayan] hecho el pacto [...] de actuar de común acuerdo, pero no de juzgar y razonar» (cap. XX) —esto es, que no sea legítimo que las supremas potestades gobiernen las creencias de los ciudadanos— y de que ningún Estado pueda arrogarse el derecho de arrebatar la libertad de juicio a los ciudadanos, a quienes debe gobernar de manera que «aunque piensen abiertamente cosas distintas y opuestas, vivan en paz» (ibíd.). La supervivencia del derecho natural en el derecho político —que, en una carta a Jarig Jelles, Spinoza identifica con el punto que le separa de Hobbes: «yo conservo [a diferencia de Hobbes] siempre incólume el derecho natural» (carta 50)— funciona como garantía de que los ciudadanos seguirán haciendo uso en el Estado de su facultad de juzgar, no a una revocación de su renuncia a determinar por sí mismos qué es justo e injusto. Mantener incólume el derecho natural en el interior del derecho político significa considerar *indisponible* por parte de cualquier orden político la propia libertad:

«Nadie, en efecto, podrá jamás transferir a otro su poder ni, por tanto, su derecho, hasta el punto de dejar de ser hombre; ni existirá jamás una potestad suprema que pueda hacerlo todo tal como quiera»²⁴.

²⁴ TTP, cap. XVII, p. 350.

La perspicaz sentencia mencionada del TTP confirma igualmente lo fundado de la sospecha de Spinoza de que quienes

«se glorían de profesar la religión cristiana, es decir, el amor, la alegría, la paz, la continencia y la fidelidad a todos, se atacaran unos a otros con tal malevolencia y se odiaran a diario con tal crueldad, que se conoce mejor su fe por estos últimos sentimientos que por los primeros»²⁵.

En estricta consonancia con lo anterior, será preciso sostener que quienes, miembros de cualquier nación o Estado, practiquen la caridad, la alegría, la paz, la longanimidad, la benignidad, la bondad, la fe, la mansedumbre y la continencia — Spinoza recuerda que, como afirma San Pablo en la *Carta a los Gálatas*, ninguna ley podría limitar estas virtudes —, se considerarán suficientemente instruidos por Dios, ya se haya producido esa enseñanza mediante las Escrituras o mediante la luz natural de la razón (TTP, cap. V, p. 167). Las leyes dictadas acerca de las opiniones de los hombres — enfatiza Spinoza — no se dirigen contra los malvados, sino contra los honestos. En la comunidad civil los hombres renuncian a hacer de su *ingenio* una ley para el prójimo, concediendo a las supremas potestades — *imperii veluti mens* (TP, IV, § 1) — el derecho a decidir qué es bueno y malo, equitativo e inicuo. Pero el deseo de contribuir a su propia utilidad no va más allá de conducirse todos *una veluti mente*. Contra lo que podría pensarse de la mano del símil marítimo de la *Ética* — Spinoza compara a los ánimos movidos por los afectos a las olas de un mar embravecido —, la congregación de fuerzas que vuelve a los hombres miembros de un Estado no disuelve el deseo individual de cada cual, que sobrevive en una unidad mayor. Si bien una hipotética conservación del derecho a juzgar según el propio arbitrio «disolvería, al instante, [el Estado], y el derecho público se convertiría en privado» (TTP, cap. VII), en unos términos que Spinoza comparte enteramente con Hobbes, no es menos cierto que cada cual debe buscar la felicidad por su propio camino, mediante un «juicio propio y libre»²⁶. Seguramente, como ocurriría en el hipotético caso de que el deseo humano se transformase en deseo equino, si el deseo del individuo se transformase enteramente en el deseo de las supremas potestades hablaríamos de una transfiguración de los hombres en una comunidad bienaventurada de auténticos sabios, conocedores de la verdadera eternidad, conciencia que se alcanza por medio de un camino sumamente difícil, que, sin embargo, como una variación de la *Oda I* de Fray Luis de León, no es completamente imposible de hallar (E5, P42, Esc.). La ley y el orden políticos son, sin embargo necesarios por las siguientes razones, relacionadas con las causas pasionales de la servidumbre humana:

«si los hombres estuvieran por naturaleza constituidos de tal forma que no desearan nada, fuera de lo que la verdadera razón les indica, la sociedad no necesitaría ley alguna, sino que sería absolutamente suficiente enseñar a los hombres doctrinas verdaderas para que hicieran espontáneamente, y con ánimo sincero y libre, lo que es verdaderamente útil. Pero la

²⁵ TTP, Pref., p. 66.

²⁶ Vd. TTP, cap. VII, p. 218: «[L]a sencillez y la sinceridad de ánimo no se infunde a los hombres ni por mandato de las leyes ni por la autoridad pública; y absolutamente nadie puede ser obligado por la fuerza o por las leyes a ser feliz, sino que para esto se requieren consejos piadosos y fraternos, una buena educación y, ante todo, el juicio propio y libre».

verdad es que la naturaleza humana está constituida de forma muy distinta; porque todos buscan su propia utilidad, mas no porque lo dicte la sana razón, sino que, las más de las veces, desean las cosas y las juzgan útiles, porque se dejan arrastrar por el solo placer y por las pasiones del alma, sin tener en cuenta para nada el tiempo futuro ni otras cosas. De donde resulta que ninguna sociedad puede subsistir sin autoridad, sin fuerza y, por tanto, sin leyes que moderen y controlen el ansia de placer y los impulsos desenfrenados»²⁷.

Esta genealogía del Estado no sanciona basar la obediencia en el miedo, esto es, en el estado de ánimo de sobrecogimiento de que tanto gustaba Hobbes, sino más bien en una *obediencia libre*, por responder a la guía de la razón y confirmar al sujeto en lo más propio de su esencia, esto es, en lo que hay de más eterno en ella. Todo parece apuntar en Spinoza que el *Deus absconditus*, casi nouménico —como lo denomina por Vidal Peña— en el sistema de Spinoza, reaparece con toda su potencia en la acción política humana o, si se prefiere, *el paso del derecho natural al derecho político es necesario porque sólo en el último la comunidad humana progresará conjuntamente en su conocimiento de Dios*. La *multitudo* no aparece en los textos de Spinoza como una potencia que pueda otorgarse a sí misma plurales y arbitrarias formas, sino que está llamada a constituirse *democráticamente*, pues el Estado democrático es «el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza [es decir, Dios; N.S.M.] concede a cada individuo» (TTP, cap. XVI). No es de extrañar que en estas circunstancias la *obediencia* deba contemplarse como experiencia de la libertad, es decir, experiencia de lo que se es, de que late en nosotros la eternidad *material* de la sustancia divina:

«La acción realizada por un mandato, es decir, la obediencia suprime de algún modo la libertad; pero no es la obediencia, sino el fin de la acción, lo que hace a uno esclavo. [...] [E]n el Estado y en el gobierno, donde la suprema ley es la salvación del pueblo y no del que manda, quien obedece en todo a la suprema potestad, no debe ser considerado como esclavo inútil para sí mismo, sino como súbdito. De ahí que el Estado más libre será aquel cuyas leyes están fundadas en la sana razón, ya que en él todo el mundo puede ser libre, es decir, vivir sinceramente según la guía de la razón, donde quiera. [...] Admitimos, pues, una gran diferencia entre el esclavo, el hijo y el súbdito. Los definimos así: esclavo es quien está obligado a obedecer las órdenes del señor, que sólo buscan la utilidad del que manda; hijo, en cambio, es aquel que hace, por mandato de los padres, lo que le es útil; súbdito, finalmente, es aquel que hace, por mandato de la autoridad suprema, lo que es útil a la comunidad y, por tanto, también a él.

Con esto pienso haber mostrado, con suficiente claridad, los fundamentos del Estado democrático»²⁸.

No sabemos qué hubiesen preferido hacer a los varones del pueblo britano invadido por el imperio romano de que hablaba Tácito ni conocemos las intenciones que habrían deseado concretar en acciones determinadas: lo decisivo es que ellos

²⁷ TTP, cap. V, p. 158.

²⁸ TTP, cap. XVI, pp. 340-341; cfr. op. cit., cap. IV, p. 137: «La verdad es que quien da a cada cual lo suyo, porque teme al patíbulo, obra coaccionado por el mandato ajeno y por el mal, y no se puede llamar justo; en cambio, quien da a cada uno lo suyo, porque ha conocido la verdadera naturaleza de las leyes y su necesidad, obra con ánimo firme y por decisión propia y no ajena, y se llama justo con razón».

mismos se redujeron a una situación de *servidumbre voluntaria*, accionando las causas eficientes oportunas. Y, cuando un pueblo adopta la forma de vida de otro, puede estar granjeándose la ruina total. La inmanencia de la acción efectiva tiene para Spinoza un peso mayor que cualquier buena intención, que carece de estatuto ontológico, al pretenderse desprendida de toda determinación —conceptual y material—. Una voluntad libre no sería nada más que un *ente metafísico*, pues querer algo y contar con una determinación del pensamiento o idea es una y la misma cosa para Spinoza: la historia de la filosofía ha sido pensada desde la distorsión del ser del alma, como si ésta pudiera dejar de ser lo que es, a saber, afirmación o negación actuales de una idea (E2, P 49). La misma noción de *poder* político no debe pensarse tanto desde la noción de representación —una noción que adolece de una tendencia inequívoca a la virtualidad—, sino desde la configuración e integración efectiva de potencias, que forman parte de la misma sustancia infinita. Por ello es esencial convencer a los hombres de que la mejor forma de gobierno no se alcanza mediante cambios externos, sino de la mano de la modificación inmanente de los hombres que son los afectos: los holandeses perdieron la virtuosa república de los hermanos De Witt al no pensar en reformar la antigua aristocracia, dejando «todos sus miembros tal como antes estaban organizados» (TP, IX, § 14). Spinoza nos enseña que las acciones soportan siempre una carga de determinaciones conceptuales que, por lo general, pasan inadvertidas a los agentes que las realizan. Por esta razón fueron dignas de admiración las palabras dirigidas por el «vicario de Cristo» a los aragoneses, que «les aconsejó que, si no querían cambiar de opinión, no eligieran rey sin haber fijado antes unas normas bien equitativas y acordes con la idiosincrasia de su pueblo» (TP, cap. VII, § 30). Los legisladores influyentes a lo largo de la historia han tenido en cuenta la complexión e ingenio de sus respectivos pueblos, como ocurre con la mentalidad infantil del pueblo hebreo a la que Moisés tomó como interlocutor²⁹. El acto mediante el cual una multitud se constituye en unidad democrática celebra el principio eterno —la ley divina— que los sustenta: el concepto de representación —esa obra divina de la finitud en autores como Suárez— disolvería el nexo expresivo-modal que une a los entes finitos con su fundamento divino, sin el que la política carecería de orientación a juicio de Spinoza. El derecho político protege el derecho, no de una multitud cualquiera, sino de aquella que puede llegar a ser guiada por una sola mente, de donde procede su legitimidad para imponer penas y exigir disciplina a los ciudadanos. La «estrategia espontánea» de los ingenios debe corregirse mediante la «estrategia reflexiva» que conduce a la formación del Estado³⁰:

«[E]l derecho del Estado o las supremas potestades no es sino el mismo derecho natural, en cuanto que viene determinado por el poder, no de cada uno, sino de la multitud que se comporta como guiada por una sola mente. Es decir, que lo mismo que cada individuo en el estado natural, también el cuerpo y el alma de todo el Estado posee tanto derecho como tiene poder. Y, por lo mismo, cada ciudadano o

²⁹ TTP, caps. III y IV.

³⁰ Vd. P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, PUF, 1994, p. 402ss.

súbdito posee tanto menos derecho, cuanto la propia sociedad es más poderosa que él»³¹.

Conviene que los hombres sean conducidos como si únicamente siguieran su *ingenium* –peculiaridad en el modo de desear–, de manera que «sólo les retengan el amor a la libertad, el afán de acrecentar sus bienes y la esperanza de alcanzar los honores del Estado» (TP, cap. X, § 8). Si bien nunca encontraremos en Spinoza justificaciones de la pena legal que los Estados imponen legítimamente a los miembros del cuerpo civil basadas en la distinción entre *homo phainomenon* y *homo noumenon*³², recorre su pensamiento político la exigencia de que los hombres se conduzcan de un modo en que la utilidad del individuo coincida con la de todos, de suerte que cada miembro de la comunidad política se sienta parte de un todo, de una totalidad no resultante de una *coacervatio*, sino de la totalidad ordenada que es Dios. Sin el común afecto de los ciudadanos, los derechos –«el alma del Estado», según se lee en TP, cap. X, § 9– no se conservarían. Son las pasiones –de la ambición a la envidia–, en tanto que conocimiento mutilado e inadecuado de la realidad, las que han introducido el mal y la injusticia en el mundo, generando con frecuencia una auténtica inversión, egoísta y vana, del sentido de lo bueno y lo malo, de lo justo y lo injusto, nombres que sólo deberían asignarse en su vertiente positiva a las conductas que incrementan la potencia de actuar de *todos* los sujetos. El sistema spinoziano no sanciona en ningún caso «la ley del más fuerte», basándola presuntamente en una necesidad perentoria de las cosas –pues Dios nunca vería el mundo desde esa perspectiva, sino desde «la voluntad de todos» (TP, III, § 5), que impulsa a emprender esquemas de acción democráticos que permitan al conjunto de individuos liberarse de prácticas serviles, a las que les conducen un desarrollo irracional de los apetitos y desde las que son incapaces de actuar. Pasajes con el siguiente del TTP no ratifican que la naturaleza, es decir, Dios, haya querido que, como ocurre en el mundo de los peces, entre los hombres ‘el grande se coma al chico’, sino que juntos encuentren el camino hacia la supervivencia e incremento de su potencia de actuar:

«Los peces, por ejemplo, están por naturaleza determinados a nadar y los grandes a comer a los chicos; en virtud de un derecho natural supremo, los peces gozan, pues, del agua y los grandes se comen a los más pequeños. Pues es cierto que la naturaleza, absolutamente considerada, tiene el máximo derecho a todo lo que puede, es decir, que el derecho de la naturaleza se extiende hasta donde llega su poder. En efecto, el poder de la naturaleza es el

³¹ TP, III «Del derecho político», § 2.

³² Véase la respuesta que Kant da a lo que tilda de sofisterías y cavilaciones de Cesare Beccaria en *De los delitos y de las penas*, partiendo del siguiente argumento: «Yo, como colegislador que decreta la ley penal, no puedo ser la misma persona que, como súbdito, es castigada según la ley; porque como tal, es decir, como criminal, no puedo tener un voto en la legislación (el legislador es santo). Por tanto, cuando yo formulo una ley penal contra mí, como criminal, es la razón pura jurídico-legisladora en mí (*homo noumenon*) la que me somete a la ley penal a mí, como capaz de cometer crímenes, por consiguiente, como otra persona (*homo phaenomenon*) junto con todas las demás en una asociación civil. Con otras palabras, no es el pueblo (cada individuo en el mismo) quien dicta la condena de muerte, sino el tribunal (la justicia pública), por tanto, otro distinto del criminal, y en el contrato social no está contenida en modo alguno la promesa de permitir ser castigado, disponiendo de sí mismo y de la propia vida», MS AA 06: 336.

mismo poder de Dios, que tiene el máximo derecho a todo. Pero, como el poder universal de toda la naturaleza no es nada más que el poder de todos los individuos en conjunto, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede o que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder determinado. [...] [T]odos nacen ignorantes de todas las cosas y, antes de que puedan conocer la verdadera norma de vida y adquirir el hábito de la virtud, transcurre gran parte de su vida, aun en el caso de que reciban una buena educación. Entretanto, sin embargo, tienen que vivir y conservarse en cuanto puedan, es decir, según les impulse el apetito, ya que es lo único que les dio la naturaleza, que les negó el poder actual de vivir según la sana razón. No están, pues, más obligados a vivir según las leyes de la mente sana, que lo está el gato a vivir según las leyes de la naturaleza del león. [...] Nadie puede dudar [...] cuánto más útil les sea a los hombres vivir según las leyes y los seguros dictámenes de nuestra razón, los cuales, como hemos dicho, no buscan otra cosa que la verdadera utilidad humana. Ni hay nadie tampoco que no desee vivir, en cuanto pueda, con seguridad y sin miedo. [...] [L]as leyes del apetito arrastran a cada cual por su lado. Por eso debieron establecer, con la máxima firmeza y mediante un pacto, dirigirlo todo por el solo dictamen de la razón (al que nadie se atreve a oponerse por no ser tenido por loco) y frenar el apetito en cuanto aconseje algo en perjuicio de otro, no hacer a nadie lo que no se quiere que le hagan a uno, y defender, finalmente, el derecho ajeno como el suyo propio»³³.

La unión que los hombres componen en cuanto *multitud* tiene en Spinoza el mismo estatuto irrenunciable que el cuerpo de sujetos autolegisladores en que consiste el Estado a juicio de Kant. Constituirse en Estado no es sino reivindicar el derecho natural o divino, pues de esa agregación de potencias depende la supervivencia del deseo humano, que no comparte esencia con el equino o con el ictíneo. A juicio de Spinoza, no está en la mano de los individuos producir espontáneamente —o no hacerlo— un *pacto de unión civil*, específicamente distinto a cualquier otro acuerdo que puedan establecer, pero, tomando a la experiencia por maestra (TP, I, § 2), decidirán en términos políticos partiendo de la siguiente convicción:

«[L]a experiencia ha revelado todas las formas de regímenes que se pueden concebir para que los hombres vivan en concordia, así como los medios por los que la multitud debe ser dirigida o mantenida dentro de ciertos límites. Hasta el punto de que yo no creo que podamos excogitar algo sobre este tema que sea compatible con la experiencia o la práctica y que, sin embargo, no haya sido ensayado y experimentado»³⁴.

«[L]a experiencia ha revelado todas las formas de regímenes que se pueden concebir para que los hombres vivan en concordia». El punto de partida de la *Ética*, llamativamente maquiaveliano, autoriza a hablar desde «los fines de los siglos» que comparecen también en Gracián, donde «ya no queda qué hacer, sino elegir»³⁵. En principio, Spinoza no podría quedar más lejos de «la humanidad es una especie inventiva» del *Tratado* de Hume³⁶. Lo mismo puede decirse de escritos como «Instintos e instituciones» de G. Deleuze³⁷, donde se reprocha a la ley el hecho de limitar las acciones y situar lo negativo en el interior de la sociedad mediante la limitación

³³ TTP, cap. XVI, pp. 331ss.

³⁴ TP, I, § 3.

³⁵ *El discreto*, X.

³⁶ T, III, II, i.

³⁷ A pesar de la posición manifestada por T. Negri en *Spinoza et nous*.

contractual, mientras que lo positivo (los derechos sancionados por el pacto civil) permanecería en un afuera eidético, pre-social. A diferencia de los esquemas legales de acción, Deleuze preconiza un modelo positivo de acción, que cuenta con la ventaja de situar lo positivo dentro de la sociedad (la sociedad es inventiva) y lo negativo (las necesidades por satisfacer) fuera de ella. Deleuze presenta en este escrito al Estado como un archipiélago o una constelación de instituciones. Seguramente Spinoza no tendría nada que objetar a este modelo de acción común — «la tendencia se satisface por medios que no dependen de ella», sostiene Deleuze —, siempre que se respete una condición indispensable del *conatus*: la experiencia del deseo sólo se manifiesta como experiencia de la libertad si se recuerda que las cosas particulares son «modos en los que los atributos de Dios se expresan de una cierta y determinada manera» (E1, P25, C) y que «cuanto más entendemos las cosas singulares, más entendemos a Dios» (E5, P25), esto es, si se recuerda la necedad que confesaríamos al intentar desprendernos de la vida que despreciaba el soberbio pez traído a colación por Spinoza en el TB³⁸. Como se lee en la parte cuarta de la *Ética*: «el conato de la mejor parte de nuestro ser concuerda con el orden de toda la naturaleza» (cap. 32), lo que debe entenderse como un principio restrictivo de todo *ingenium*. Al final del TTP se recoge una apología de la multiplicidad de ingenios —el carácter forjado por el apetito de cada cual— entre los hombres que no impide encontrar un acuerdo ventajoso para lo que todos tienen en común —el aumento de su potencia de actuar—, para lo que llamaríamos, en términos kantianos, el ejercicio externo de la libertad:

«[D]ado que el libre juicio de los hombres es sumamente variado y que cada uno cree saberlo todo por sí solo; y como no puede suceder que todos piensen exactamente lo mismo y que hablen al unísono, no podrían vivir en paz, si cada uno no renunciara a su derecho de actuar por exclusiva decisión de su alma (*mens*). **Cada individuo sólo renunció, pues, al derecho de actuar por propia decisión, pero no de razonar y de juzgar**» [negrita nuestra]³⁹.

Así, pues, la libertad de expresión no constituirá ninguna amenaza para la seguridad, piedad y la paz del Estado, según leemos en esa versión spinoziana de *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* que es el cap. XX del TTP. Y las supremas potestades lo saben, a diferencia de las autoridades religiosas que no desean renunciar al dominio que se ejerce sobre los hombres al saberlos sojuzgados por el miedo⁴⁰. Nos

³⁸ O en E5, P41, Esc.: «Muchos, en efecto, parecen creer que sólo son libres en cuanto les es lícito obedecer a la concupiscencia, y que renuncian a sus derechos en la medida en que tienen que vivir según los preceptos de la ley divina. De ahí que la piedad y la religión y, en general, todas las cosas que se refieren a la fortaleza de ánimo, creen que son cargas de las que esperan desprenderse después de la muerte, al tiempo que reciben el precio de la esclavitud, es decir, de la piedra y de la religión. [...] Todo lo cual no me parece menos absurdo que si uno, por no creer que pueda nutrir por siempre su cuerpo con buenos alimentos, prefiriera saciarse con venenos y sustancias letales; o si por ver que el alma no es eterna, o sea, inmortal, prefiere ser demente o vivir sin razón».

³⁹ TTP, cap. XX, p. 411.

⁴⁰ Vd. TTP, Prefacio, pp. 61-63: «Si los hombres pudieran conducir todos sus asuntos según un criterio firme, o si la fortuna les fuera siempre favorable, nunca serían víctimas de la superstición. Pero, como la urgencia de las circunstancias les impide muchas veces emitir opinión alguna y como su ansia desmedida de los bienes inciertos de la fortuna les hace

parece que el prof. V. Hernández Pedrero ha formulado con acierto esta emergencia del orden del *deber ser* en la *ontología de la inmanencia* de Spinoza:

«La noción de «superficie» es crucial para una lectura ontológico-materialista de la ética de Spinoza: en la superficie, los modos, las *res particulares*, muestran todas sus posibilidades dada su potencia con respecto al fondo o substancia de la que son afecciones relativas a sus atributos. De ahí que la determinación de los modos por partes de la substancia deje siempre en la superficie un margen de intervención inagotable en la vida real de los seres singulares y finitos. [...] [S]i el ser es, el deber ser tiene lugar como destino del modo humano en la superficie, dada su inmanencia con respecto al ser que es»⁴¹.

La *Ética* de Spinoza exhorta al hombre a comportarse con arreglo a la dignidad de su mente, es más, nunca debe perderse la esperanza de considerar a quienes nos rodean desde el punto de vista de su intelecto, que nunca se equivoca —no en vano, es una parte del entendimiento infinito divino—, pues la fuerza del modo de ser divino es la más democrática que existe:

«[S]i consideras su mente, sin duda que no se equivocan; pero parecen equivocarse, porque pensamos que tienen en su mente los números que están en el papel. De no ser así, no creeríamos en absoluto que se equivocan, como no he creído yo que se equivocaba uno al que hace poco he oído gritar que su patio había volado a la gallina del vecino, porque es obvio que su mente me era bastante clara. Y de aquí surgen muchas controversias, a saber, de que los hombres no explican correctamente su mente o de que interpretan mal la mente de otro»⁴².

III. El orden geométrico de los afectos: hacia una ontología política.

Afectos como el odio, la envidia o la ira consisten en maneras de administrar el *conatus* en que consiste el ser de cada individuo (E3, Def. 3). Considerarlos como líneas, planos o cuerpos permite advertir su origen y reconocer en qué medida incentivan o estorban la potencia de actuar del cuerpo, según seamos causa adecuada o parcial de los efectos que experimentamos mediante esas afecciones. Por ello, ninguna

fluctuar, de forma lamentable y casi sin cesar, entre la esperanza y el miedo, la mayor parte de ellos se muestran sumamente propensos a creer cualquier cosa. Mientras dudan, el menor impulso les lleva de un lado para otro, sobre todo cuando están obsesionados por la esperanza y el miedo; por el contrario, cuando confían en sí mismos, son jactanciosos y engritados. [...] [C]onstatamos que los más aferrados a todo tipo de superstición son los que desean sin medida cosas inciertas; y vemos que todos, muy especialmente cuando se hallan en peligro y no pueden defenderse por sí mismos, imploran el divino auxilio con súplicas y lágrimas de mujerzuelas y dicen que la razón (por ser incapaz de mostrarles un camino seguro hacia el objeto de sus vanos deseos) es ciega y que la sabiduría humana es vana. Por el contrario, los delirios de la imaginación, los sueños y las necedades infantiles son, según ellos, respuestas divinas; aún más, Dios se opone a los sabios y ha grabado sus decretos, no en la mente, sino en las entrañas de los animales; y son los necios, los locos y la aves los que, por inspiración e instinto divino, los predicen. Tanto hace desvariar el temor a los hombres. La causa que hace surgir, que conserva y que fomenta la superstición es, pues, el miedo».

⁴¹ «*Fortitudo animi*», in: E. Fernández/M.^a L. de la Cámara (eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, Madrid, Trotta, 2007, p. 292, nota.

⁴² E2, P47, Esc.

prescripción es tan esencial para la dirección de una vida como la que exige que los hombres desenmascaren la determinación que está a la base de toda decisión, con el fin de escapar a una ilusión bastante común:

«[E]l niño cree que apetece libremente la leche, y el chico irritado, en cambio, que quiere la venganza, y el tímido, la fuga. El borracho, por su parte, cree que habla por libre decisión del alma cosas que después, sobrio, quisiera haber callado; e igualmente el delirante, la charlatana, el niño y muchísimos de esta calaña creen hablar por libre decisión del alma, siendo así que no pueden reprimir el impulso que sienten de hablar»⁴³.

Si se tiene en cuenta que ninguna palabra saldría de nuestra boca si la memoria no acudiese en nuestra ayuda, el conjunto de las acciones humanas aparecerá como una trabazón de causas eficientes que articulan el deseo que somos, a saber, el esfuerzo con el que perseveramos conscientemente en el ser. ¿Puede entenderse el *conatus* desde la realidad del proyecto o la deliberación? Como decíamos en el primer párrafo, la intención de evitar la emergencia de la imagen del “imperio dentro de un imperio”, es preferible descartar el discurso del presunto dominio ético del tiempo, reconociendo en el *conatus* la realidad inconcusa de la vida y la prelación del esfuerzo vital con respecto a la fijación de un valor. De ello se sigue una ley fundamental a nivel ontológico y antropológico:

«[N]osotros no nos esforzamos, queremos, apetece nos ni deseamos algo porque juzgamos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno, porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetece nos y deseamos»⁴⁴.

Con ayuda de esta ley, de la que encontramos una formulación similar en E4P7,⁴⁵ bastará manejar las variables del deseo, de la alegría y de la tristeza para comprender los mecanismos⁴⁶ —de objetivación, de asociación, de temporalización, de identificación o de imitación— que despliegan socialmente los afectos. Todos ellos tienen en común lo siguiente: sin la guía de la razón degeneran en una necia competencia con otros agentes y en un ambiente en que todos se odian recíprocamente. La base de la compasión, por muy simpática que nos resulte, es la misma que la de la envidia y la ambición (E3, P32, Esc.). Ni siquiera el encierro en los límites de la propia existencia será motivo de esperanza, pues afecciones fluctuantes como los celos o la añoranza envenenarán la vida de quienes les abran la puerta en su soledad. Con ellos, el *desiderium* hace honor a su origen etimológico, a saber, el desentenderse de un orden cósmico, con la consiguiente ignorancia de lo que nos depara el destino. Nos convierte en «olas de mar agitadas por vientos contrarios [...], sin conocer nuestra suerte ni nuestro destino»⁴⁷. Puede resultar ejemplar de la fuerza de los afectos la tristeza

⁴³ E3, P2, Esc.

⁴⁴ E3, P9, Esc.

⁴⁵ «Un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por un afecto contrario y más fuerte que el afecto a reprimir». Vd. L. Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996.

⁴⁶ Acerca de los mecanismos de funcionamiento de los afectos, vd. P.-F. Moreau, op. cit., pp. 379-404.

⁴⁷ E3, P59, Esc.; cfr. E3, Def.32. Vd. Marilena Chaui, «Laços do desejo», in: Id., *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*, São Paulo, Companhia das Letras, 2011.

denominada añoranza, el anhelo o *desiderium* surgido del deseo del sujeto por volver a gozar de algo poseído alguna vez *con las mismas circunstancias* en que se gozó de ese bien. Si la interconexión de causas eficientes que es la naturaleza se dejara manipular por esta mente tiránica, se seguiría sin duda dolor y sufrimiento en el mundo, a pesar de que quien añora sueña con ver consumado semejante horizonte práctico. Es el conocimiento de tercer género el único en condiciones de gobernar la vida afectiva, al contribuir a comprender «que la tristeza por un bien que ha perecido se mitiga tan pronto como el hombre que lo ha perdido considera que aquel bien no pudo ser conservado de ninguna manera» (E5, P6, Esc.). El conocimiento claro y distinto procedente de Dios es siempre fuente de alegría y nos mantiene alejados del miedo, esto es, de la superstición:

«Pues nada, fuera de una torva y triste superstición, prohíbe deleitarse. ¿Por qué, en efecto, va a ser más honesto apagar el hambre y la sed que expulsar la melancolía? Esta es mi norma y así he orientado mi ánimo. Ni un numen ni otro que no sea un envidioso, se deleita con mi impotencia y con mi desgracia, ni atribuye a nuestra virtud las lágrimas, los sollozos, el miedo y otras cosas por el estilo, que son signos de un ánimo impotente»⁴⁸.

Puesto que cada individuo se constituye en el ejercicio de su propio *conatus*, no es de extrañar que el deseo de unos y otros configure su esencia de manera diferente, como se aprecia en el célebre ejemplo de lo que entienden por placer el borracho y el filósofo:

«[N]o hay tampoco pequeña distancia entre el gozo por el que el ebrio, por ejemplo, es guiado y el gozo que también guía al filósofo»⁴⁹.

Las conductas impulsadas por los afectos que convierten a cada sujeto en el centro hipotético de atención de los demás resultan aislantes y destructivas: nos instalan en la fluctuación, que no es sino ignorancia de la realidad que es Dios. Una decidida positividad poseen los afectos que se refieren, no a un alma necia, sino inteligente, recogidos unitariamente como *fortitudo animi*:

«Todas las acciones que se siguen de los afectos que se refieren al alma en cuanto que entiende las refiero a la fortaleza, que yo divido en firmeza y generosidad. Pues por *firmeza* entiendo el deseo con el que cada uno se esfuerza en conservar su ser en virtud del solo dictamen de la razón. Por generosidad, en cambio, entiendo el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirlos a sí mismos por la amistad. De ahí que las acciones que sólo buscan la utilidad del agente, las refiero a la firmeza de ánimo; y las que buscan también la utilidad de otro, las refiero a la generosidad»⁵⁰.

Seguramente sorprenda la seguridad con que Spinoza sostiene que el sujeto que persigue su propia utilidad pone las bases de la utilidad común:

⁴⁸ E4, P45, Esc.2.

⁴⁹ E3, P57, Esc.

⁵⁰ E3, P59, Esc.

«Cuanto más busca cada uno de los hombres lo que a él le es útil, tanto más útiles son los unos para los otros»⁵¹.

Él mismo confiesa pretender granjearse la atención de quienes estiman que tales directrices generan impiedad (E4, P18, Esc.). Pero ninguna de las prescripciones de la razón que recoge la P18 de la parte cuarta de la *Ética* tendría sentido si se entendiese desconectada de lo que hace de los entes expresiones de la sustancia divina: exhortar a cada criatura a buscar su propia utilidad, a apetecer lo que le proporciona una mayor perfección y a esforzarse en conservar su ser no es sino un recordatorio de la necesidad de actuar siguiendo las leyes de la propia naturaleza, que no es sino un modo de la de Dios. No puede haber, así, una ética indiferente a la anterioridad del esfuerzo por conservarse con respecto a cualquier otra virtud («El esfuerzo por conservarse es el primero y único fundamento de la virtud» leemos en el corolario de E4P22), pues todo deseo de vida buena, en el sentido clásico aristotélico —de felicidad, de una vida dotada de buenas obras— ha de ser antes de ello *existencia actual*, esto es, deseo de ser, obrar y vivir (E4, P21). En la medida en que los hombres recuerden ese orden de razones, Spinoza considera poder luchar contra la arraigada ilusión que nos lleva a creer que, cuando Pablo odia a Pedro porque éste posee aquello que el primero también ama, ambos concuerdan en naturaleza al amar el mismo objeto. Más bien, discrepan en naturaleza, toda vez que uno tiene la idea de la cosa amada poseída y el otro de la misma cosa perdida (E4, P34, Esc.), pero, si ambos se dejaran guiar por la razón, concordarían siempre y de manera necesaria en naturaleza (E4, P35), al comprender ambos los beneficios de la comunidad humana y que «lo más útil para el hombre es aquello que concuerda al máximo con su naturaleza, es decir (como es por sí mismo evidente), el hombre» (E4, P 35, C1). El hombre es un animal social porque su propia naturaleza, cuya única causa es Dios, le impulsa a componer con otros hombres un mismo cuerpo político. Y el impulso le conduce a establecer «lazos firmes con los hombres, pero no con los animales o con las cosas cuya naturaleza es diversa de la naturaleza humana, sino que tengamos sobre ellos el mismo derecho que ellos tienen sobre nosotros» (E4, P37, Esc. 1). Por ello, «el hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado donde vive según el común decreto, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo» (E4, P73). Y de los fundamentos del Estado —según leemos en el TTP, XX— se sigue que su «fin último» no es la sujeción de los hombres por el miedo ni el sojuzgarlos a otros hombres que pasarán a ser sus amos, sino liberarlos del miedo para que vivan con la máxima seguridad posible:

«El fin del Estado, repito, no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino lograr más bien que su alma (*mens*) y su cuerpo desempeñen funciones con seguridad, y que ellos se sirvan de su razón libre y que no se combatan con odios, iras o engaños, ni se ataquen con perversas intenciones. El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad»⁵².

Para dar el paso al Estado, en que los hombres encuentran la paz, seguridad y auxilio mutuo que desean —si no están locos o no han sido enloquecidos por el falso

⁵¹ E4, P35, C2.

⁵² *Ibíd.*

espíritu religioso—, es indispensable que todos «renuncien a su derecho natural y que se den garantías de que no harán nada que pueda redundar en perjuicio de otro» (E4, P37, Esc. 2). En ese estado político se decide «por común acuerdo» qué es el bien y qué el mal —en un nuevo punto de evidente proximidad con el *De cive* de Hobbes— y se incentiva la *fortitudo animi*, que no genera una suerte de *agregatio* contingente de la *multitudo*, sino el ajuste de ésta a la forma de gobierno —seguramente democrática— que más se compadece con el origen divino de todas las cosas. Las fluctuaciones del ánimo humano y la impotencia de la razón para modificar las conductas explican medidas piadosas —Spinoza matiza que no hay indignación aquí— como la que la suprema potestad adopta en el siguiente pasaje, siempre por la conservación del bien común:

«[C]uando la suprema potestad, en virtud del anhelo que la obliga a defender la paz, castiga a un ciudadano que hizo una injusticia a otro, no digo que se indigna contra el ciudadano, puesto que no lo castiga impulsada por el odio, a fin de perder a un ciudadano, sino movida por la piedad»⁵³.

La naturaleza crea individuos, no naciones —leemos en TTP, cap. XVII—, es decir, el ciudadano no nace, sino que se hace. Durante ese proceso tendrán un peso significativo los modos de sentir —i.e. de pensar— de los distintos sujetos, pero, aun más, la perspectiva de un ideal divino consistente en un régimen de coexistencia humana que responda a la guía de la mera razón⁵⁴, es decir, al ideal representado por el ser conscientes de sí mismos, de Dios y de la «necesidad eterna» que hay en las cosas (E5, P42, Esc.), desde el que los sujetos no se contemplan como individuos independientes y dotados de intereses imposibles socialmente, sino como potencias singulares que comparten la misma «propiedad activa y transitiva de la estructura social»⁵⁵. En virtud del motor divino que impulsa las acciones de los hombres cabe esperar que la comunidad política pueda despedirse en algún momento de instrumentos infantiles como el odio y el temor, con el fin de poner en práctica campos de acción positivos,⁵⁶ inspirados en *colui che move il sole e le alte stelle* y movilizados por el amor *común* que ese principio inspira en cada uno de los entes. Y, a modo de cierre que no lo es en absoluto, la viabilidad constante de superación de los propios afectos

⁵³ E4, P51, Esc.

⁵⁴ Vd. T. Negri, *op. cit.*, p. 120: «Este materialismo, que no sólo excluye que la innovación ontológica tenga un motor transcendente, es decir, una sustancia distinta de los modos, sino también que pueda darse una forma trascendente de reconocimiento de la excedencia del ser, es decir, un esquema puramente gnoseológico y, en todo caso, no ontológico, este materialismo, pues, posee un ritmo genealógico, constitutivo, que produce la innovación del ser».

⁵⁵ Negri, *op. cit.*, p. 80.

⁵⁶ Vd. E5, P39, Esc.: «[N]osotros vivimos en continua variación y [...], en la medida en que cambiamos a mejor o a peor, nos llamamos felices o infelices. Y así, el que de niño o de chico pasa a cadáver, se llama infeliz; y, al contrario, se considera felicidad el que podamos recorrer todo el espacio de la vida con una mente sana en un cuerpo sano. Y, realmente, quien tiene un cuerpo como un niño o un chico, apto para muy pocas cosas, y muy dependiente de las causas exteriores, tiene un alma que, considerada en sí sola, apenas es consciente de sí misma ni de Dios ni de las cosas; en cambio, quien tiene un cuerpo apto para muchísimas cosas, tiene un alma que, considerada en sí sola, es muy consciente de sí misma y de Dios y de las cosas. Así, pues, en esta vida nos esforzamos, en primer lugar, por que el cuerpo de la infancia, en cuanto su naturaleza lo permite y conduce a ello, se cambie en otro que sea apto para muchísimas cosas, y que se refiera a un alma que sea sumamente consciente de sí misma y de Dios y de las cosas».

por otros, mejores porque más claros, evidente y activos, concierne de pleno a la relación que los sexos mantienen entre sí. Al final del TP, Spinoza niega a las mujeres lo que ha concedido a la multitud, a saber, la posibilidad de gobernar y participar en el desempeño de cargos públicos. Pero esa negativa sólo da cuenta del alcance de la distancia con la que los hombres se han alejado del verdadero conocimiento de Dios, del alma y de las cosas en la acción política:

«si consideramos [...] los afectos humanos, a saber, que los hombres casi siempre aman a las mujeres por el solo afecto sexual y que aprecian su talento y sabiduría en la misma medida en que ellas son hermosas; y que, además, los hombres soportan a duras penas que las mujeres que ellos aman favorezcan de algún modo a otros, y hechos por el estilo, veremos sin mayor dificultad que no puede acontecer, sin gran perjuicio para la paz, que los hombres y las mujeres gobiernen por igual»⁵⁷.

El *sutilísimo* Spinoza vuelve a confirmar, de modo marcadamente polémico, que no hay política adecuada si está fundada sobre el eje de los afectos pasivos. ¿Qué ha alejado a las mujeres de la política? El conocimiento inadecuado que hasta el momento sus compañeros han tenido del sexo y de los afectos ligados a él, conocimiento mutilado que ha encerrado a los hombres en un modo de ser disconforme con su esencia divina, desde cuya perspectiva se ganaría una noción de igualdad legislativa entre varones y mujeres. Y a un afecto sólo puede imponerse un afecto mayor, más poderoso. Encontramos en Spinoza una decidida apuesta por la Ilustración, pues no habrá defensa de lo *común* sin ampliación de la obra de la *publicidad*, en la que coexistirán las condiciones del pacto de unión civil y, asimismo, las de las creencias subjetivas de cualesquiera sujetos, cualquiera que sea su sexo o su profesión de fe:

«Si fuera tan fácil mandar sobre las almas (*animus*) como sobre las lenguas, todo el mundo reinaría con seguridad y ningún Estado sería violento, puesto que todos vivirían según el parecer de los que mandan y sólo según su decisión juzgarían qué es verdadero o falso, bueno o malo, equitativo o inicuo. Es imposible, sin embargo, [...] que la propia alma esté totalmente sometida a otro, ya que nadie puede transferir a otro su derecho natural o su facultad de razonar libremente y de opinar sobre cualquier cosa, ni ser forzado a hacerlo. [...] [N]unca se ha logrado que los hombres no experimenten que cada uno posee suficiente juicio y que existe tanta diferencia entre las cabezas como entre los paladares. [...]

Cada individuo sólo renunció, pues, al derecho de actuar por propia decisión, pero no de razonar y de juzgar. Por tanto, nadie puede, sin atentar contra el derecho de las potestades supremas, actuar en contra de sus secretos; pero sí puede pensar, juzgar e incluso hablar, a condición de que se limite exclusivamente a hablar o enseñar y que sólo defienda algo con la simple razón, y no con engaños, iras y odios, ni con ánimo de introducir, por la autoridad de su decisión, algo nuevo en el Estado»⁵⁸.

Así, pues, lo propio de la noción spinoziana de publicidad es que el Estado renuncie a legislar sobre las ideas y creencias de los ciudadanos y únicamente les exija obediencia al mantenimiento del orden legal común. La misma circulación de los pensamientos que favorece el gobierno democrático permite descartar aquellas

⁵⁷ TP, XI, § 4.

⁵⁸ TTP, cap. XX, pp. 408-411.

posiciones que sean absurdas, toda vez que «es casi imposible, en efecto, que la mayor parte de una asamblea, si ésta es numerosa, se ponga de acuerdo en un absurdo». El propósito que se propone una asamblea democrática consiste, en efecto, en «evitar los absurdos del apetito y mantener a los hombres, en la medida de lo posible, dentro de los límites de la razón, a fin de que vivan en paz y concordia». Luego, no hay política en Spinoza sin corrección permanente. Y la democracia es bienvenida en la medida en que se trata de la forma política más concordante con el progreso que debe experimentar la multitud de potencias hacia la modificación más sabia de sus afectos.